

## EL ISLAM DEL MANCEBO DE ARÉVALO

Leonard P. Harvey\*

Nos reunimos todos aquí para que conste lo mucho que debemos a Míkel. A celebrar la memoria de una vida dedicada a la erudición, o algo aún más importante: a la sencilla y pura verdad. Personalmente entré en contacto con él en los años 60. Yo trabajaba entonces en Londres, en el Queen Mary College, y me acuerdo muy bien del día que una colega mía, nuestra lamentada Isabel Vázquez de Castro, regresó entusiasmada de un cursillo de lingüística aplicada que había seguido en París y con una noticia para ella sorprendente y para mí muy grata. Tengo la impresión de que ella hasta entonces había pensado de mí lo que pensaban muchos de mis colegas, a saber, que mi interés por los moriscos era una locura, una aberración personal mía, compartida por nadie más en el mundo. Pero en París Isabel había encontrado a otro “moriscólogo”. La prueba de que yo no era el único. Me traía de parte de este Miguel (así decía ella entonces) una invitación a escribirle y a cambiar información sobre proyectos e investigaciones, cosa que no vacilé en hacer. “And the rest is history”, como decimos. A Míkel debo, entre tantas otras cosas, la publicación en su *Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie* de 1973 de un extracto en francés de mi hasta entonces inédita tesis doctoral: «Textes de littérature religieuse des moriscos tunisiens». Como yo no podía enviar los textos que me pedía porque estaba entonces muy ocupado en otros asuntos, se ofreció con mucha generosidad a poner orden en los extractos que yo tenía seleccionados y a traducirlos al francés.

Pero ¿cómo podía ser que este joven londinense que era yo entonces estuviera ya un poco sensibilizado por los mismos temas que le preocupaban a Míkel? La respuesta a esta pregunta guarda relación directa con el tema del artículo. Les pido venia si, tan rápidamente como sea posible me alejo aún más hacia los recovecos de la memoria. ¿Cómo me había contagiado con esta locura de la moriscología? Pura casualidad. A mediados de los años 50 había ido como turista a visitar el pequeño Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid. En el curso de una larga conversación que entablé con el entonces bibliotecario del Instituto, el padre Pedro Longás, “me picó el gusanillo” –no conozco otra forma de decirlo– y empezó lo que iba a ser mi largo aprendizaje.

---

\* Oxford Centre for Islamic Studies.

Quien me enseñó a leer un manuscrito aljamiado, pues, fue el padre Longás. Y más tarde fue mi guía a través de los manuscritos de la colección de la Biblioteca Nacional. De modo que a él y a Míkel les debo todo.

Ustedes sabrán que ya en el año 1915 –sí, en ese año– el padre Longás había publicado su *Vida religiosa de los moriscos* (me alegro de que esta obra pionera haya sido reimpresa en nuestros días)<sup>1</sup>. Y como apéndice nos da “La respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que le hicieron desde la Andalucía” (p. 305 ss.). Lo que voy a exponerles sobre el Islam del mancebo de Arévalo tiene como fundamento aquel texto de mi querido maestro.

Pasemos ahora al mancebo de Arévalo. De este personaje no sabemos ni cuándo nació ni cuándo murió. Ni siquiera a ciencia cierta cuál era su nombre digamos “normal”. Yo he publicado unas especulaciones sobre esos problemas en mi *Muslims in Spain*<sup>2</sup> (p. 111), pero para hoy contentémonos con lo que parece haber sido su nombre de pluma (aparece con ligeras variantes en sus tres libros manuscritos): el *mancebo de Arévalo*. Y digamos que el hombre vivía en la primera mitad del siglo XVI. Debe de haber sido un individuo excepcional, bajo varios conceptos, pero lo que nos interesa de él en el presente contexto es el hecho extraordinario de que hayan sobrevivido de él tres obras; no fragmentos pequeños, sino trabajos de cierta entidad. En el caso de otros escritores moriscos nos consideramos afortunados si tenemos de ellos unos párrafos. Las tres obras son, como la mayoría de ustedes sabrán ya: 1. el volumen ahora en la Biblioteca Nacional, titulado *El sumario de la relación espiritual*; 2. en la colección del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (antes, en mis días de investigador, en la vieja Escuela de Estudios Árabes, claro), la *Tafsira*, procedente, no como los demás manuscritos de aquella colección del hallazgo de Almonacid de la Sierra, sino de una colección personal de Gil); y 3. una tercera obra que se encuentra, afortunadamente para mí, fuera de España, en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Voy a utilizar hoy extractos de este manuscrito cantabrigense: Dd 4.49, el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. Aunque cada una de estas obras tenga pasajes en común, cada una tiene características distintas. Quizá de las tres la más curiosa sea *El sumario de la relación espiritual*. En ella se nota a las claras el influjo de la espiritualidad cristiana y concretamente de la *devotio moderna* absorbida a través de la lectura de Tomás de Kempis. No tendríamos tiempo si intentase profundizar en este tema fascinante, y lo que voy a hacer es centrarme en el *Breve compendio* por la buena razón de que en esta obra se nota aún más que en las otras dos la influencia, la importancia de aquella obra clave de la época mudéjar, el *Breviario Sunní* o *Kitab Segoviano* del imam de Segovia Içe de Gebir (1462). Como espero mostrarles, esta influencia es tan directa que a veces tenemos la impresión de que

1. Pedro LONGÁS y BARTIBAS, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915 [reimpr. Granada, 1990, estudio preliminar de Darío Cabanelas].

2. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago, 2005.

nuestro autor morisco, el mancebo de Arévalo, tenía el libro de don İçe abierto delante de él en el momento de escribir el suyo. Pero conviene que nos acerquemos ahora directamente a su texto. Sería imposible abarcar hoy el contenido del libro entero –se trata, al fin y al cabo, de un resumen de la shari’a entera, entre otras cosas–. Lo que voy a hacer es enfocar un solo tema concreto, un tema tan banal como son las enseñanzas del mancebo sobre los comestibles y sobre todo sobre las bebidas alcohólicas, “brebajes”, como él dice.

Al principio de la sección (ver pasaje A) sobre las bebidas, el mancebo hace hincapié en la prohibición del vino “y sus semejanzas”, como era de esperar, pero continúa vedando otras cosas que podrían parecer al primer vistazo “haleles”, muy aceptables, porque su contenido alcohólico es nulo. Rechaza, por ejemplo, muchas bebidas no alcohólicas que contienen mezclas de zumos y jarabes, siropes, etc. Aquí me voy a permitir otra digresión personal. Yo muchas veces en nuestros supermercados británicos pienso en el estilo del mancebo porque me resulta bastante difícil identificar en el estante lo que busco, un paquete conteniendo un zumo puro como Dios manda, sin “mezclamiento”, como hubieran dicho don İçe y el mancebo de Arévalo. La razón de ser de la presencia de estos múltiples mezclamientos en las estanterías no es difícil de averiguar: así se hace más dinero. Pero ¿qué tenía el mancebo contra ellos? Veamos primero lo que decía precisamente: “Todos los brebajes que salen del vino son contemporatos del harem” –lo que parece significar que caen, con el vino, bajo la misma prohibición– y luego sigue con estas palabras: “Sus mezclamientos y adobos tocantes a aquella calidad del tal apetito como son: loja [es decir, aloja], arrope con miel...”.

Como yo decía, se pregunta uno qué tenía precisamente contra tales cócteles no alcohólicos. Yo por mi parte los rechazo en el supermercado únicamente porque son demasiado caros y porque no saben a nada en concreto. Aquí el texto del *Breviario Sunnî* nos ayuda porque es más explícito: “No rebuelban ni hagan mezclamiento de los brebajes en uno para beber, aunque cada uno dellos sea halel –*aunque cada uno dellos sea halel*– sino que cada uno sea una especie como todo dátiles, todo pasas, todo arrope, y no lo mezclan con alguna cosa que no sea de su natural como arrope con agua o miel o su semejante”. Este reglamento a favor de los zumos puros parece como si nos viniera directo de Bruselas, pero la verdadera explicación nos la da don İçe. Él nos hace remontar a la época de los compañeros del Profeta. No es por nada que İçe de Gebir intitula su obra *El breviario sunnî*, porque es a la sunna a la que tenemos que acudir, a las acciones de un califa tan ortodoxo como Omar ibn al-Jaʿtāb. Nos explica don İçe que: “El aljalifa Omar en Jerusalén [quando] les bedó el mosto recién pisado, entonces les enseñó a hacer el arrope para que se mentubiessen, y que lo coziessen hasta que hiciese hilo. **Y ubo un malicioso** que hizo mucho arrope y después lo mezcló con agua y lo vendió para beber. Y quando hicieron pesquisa y se supo, mandó el aljalifa azotarlo y derramárselo, y derribar su casa, y después alzó Omar las manos al cielo y dixo: ‘Señor Allāh, ya les di lugar que hiciesen arro-

pe para su sustento y no para dar lugar a tales engaños y malicias, como tú, Señor, bien sabes. Perdóname, Señor, si he faltado'. –Y prosigue el texto– Pues no tomen el precio de los tales brebajes, que es aborrido a la sunna" (me pregunto qué diría la cajera en mi supermercado si le cito este texto).

Yo decía al principio que les daría mis razones para creer que el mancebo de Arévalo (téngase en cuenta que estamos en el siglo XVI, acaso en 1520) dependía directamente en sus escritos del libro de don Içe, escrito 60 años antes, en 1462. Un ejemplo: el mancebo dice que "El arrope a de ser todo del licor de la uba bien cozido en nombre de arrope asta que haze filo señalado", mientras que don Içe dice: "El arrope a de ser cozido en su nombre de arrope y comparada la uba o mosto para ello, y cozerla hasta que haga hilo, esto es hâlel para los musulimes". Desde luego otros textos paralelos se podrían encontrar en otras citas (muchas de ellas en árabe), pero el detalle de la repetición de las palabras "en nombre de arrope" / "cozido en su nombre de arrope" me sugiere una relación textual muy estrecha.

Hasta ahora he insistido sobre la ortodoxia sunní de las enseñanzas del mancebo. Sigue de cerca, como hemos visto, la sunna de los primeros califas. Intenta imponer sobre sus contemporáneos moriscos un régimen muy ortodoxo, muy estricto. Pero aun dentro de nuestro breve texto y al lado del texto sobre Omar, tenemos indicios de otra tendencia, de lo que implica, finalmente, la **relajación** de las disciplinas religiosas. Se explica el fenómeno por la situación clandestina en la que los moriscos se encontraban. Y es de notar que estos indicios de una relajación de disciplina no los encontramos en el *Breviario Sunní*. Sólo en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*. Lo que el mancebo dice es: "No se puede poner escrúpulo en pan, queso ni manteca, ni carne de banco alŷama'al, porque todo esto es sustento alŷama'al y general". Si estoy interpretando esta frase correctamente, y debo confesar que vacilo sobre la interpretación de las palabras "banco alŷama'al", la frase significa que el morisco puede comprar los productos alimenticios más necesarios para mantener la vida, como son pan, queso, mantequilla y carne, y comprarlos en las tiendas de la comunidad en general. Y lo más sorprendente es que añade explícitamente "aunque todo esto sea de cristianos, porque todo esto es sustento alŷama'al y jeneral". Desde luego, si la carne se compraba en una tienda cristiana no sería hâlel. Pero era necesario sustentarse de ella, no había más remedio cuando uno vivía como criptomusulmán. De modo que aquí encontramos dos tendencias *contradictorias* en el Islam del mancebo: una tradicionalista, fundamentalista, y la otra relajada, preparada a aceptar varias innovaciones (*bid'a*). El mancebo era un hombre que aspiraba a cumplir los reglamentos más estrictos redactados por los *julafâ' ar-rashidîn* en el siglo VIII y al mismo tiempo estaba dispuesto a hacer lo que fuera necesario para poder sobrevivir en el siglo XVI. Como dice explícitamente: "El que se viere en necesidad de hambre o de enemigos, comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda –y no más de aquello que tenga necesidad para salir de fortuna o peligro–": aquí es obvio que "fortuna" tiene el sentido, bastante común en textos medievales, de "tor-

menta" o "adversidad" en general. Hoy la palabra es siempre positiva, pero entonces sin un adjetivo positivo ("buena fortuna", etc.), "fortuna" a secas podría fácilmente tener un sentido negativo.

Otra contradicción del mismo tipo se revela cuando leemos [texto A] que "no es *halel* el mosto del cristiano", es decir, que el mosto, un producto aparentemente legal, no se puede utilizar, se veda únicamente porque es un producto vendido por un cristiano. Pero la carne, producto seguramente ilegal si la matanza se efectúa por un no-musulmán, sin embargo se puede comprar de un "banco general", o sea, de una tienda cuyos parroquianos eran la sociedad en general.

Al lado de estas dos tendencias contradictorias hay una tercera. El mancebo recoge elementos, prohibiciones, que no figuran en la *sharia* y que posiblemente serían folclóricos, tradicionales, etc. Acaso los quisiera imponer, conservarlos porque formaban parte intrínseca de la vida tradicional de su comunidad. En el breve texto que he reproducido encontramos por ejemplo: "no se coman los puerros ni los griones". ¿Qué hay contra los puerros, verdura que no figura en el Qur'ân? Me pregunto si lo que ofende aquí no sería su forma a veces indecentemente fálica. Francamente no me parece muy probable, pero no se me ocurre otro posible motivo de objeción. Y si los griones son en efecto lo que yo llamaría "berros" ("watercress" en inglés), no conozco nada más sano. Acaso sean otra cosa, y si alguien tiene una sugerencia, quedaría muy en deuda con él. Dentro de muchas tradiciones religiosas encontramos engastados detalles que datan de un pasado aún más lejano, como el pagano árbol de Yule, que se introduce en muchas iglesias cristianas durante la época navideña, por ejemplo. La prohibición del puerro será probablemente un fenómeno de este tipo.

Cuando leemos que no hay que cocerse "juntas en un vasillo la carne de la madre con la del hijo, ni los dos que nacieron en una ventrada", que yo sepa no hay nada en el Corán que corresponda a esta prohibición. Sin embargo es como si nos enfrentáramos con un texto del bíblico libro del Levítico: (Lev 22.29) *Sive illa bos, sive ovis non immolabuntur una die cum foetibus suis* ("Está prohibido la matanza de una vaca o de una oveja al mismo tiempo que la de sus crías"). Me pregunto si no tenemos aquí la huella de la influencia de los judíos sefardíes sobre sus vecinos musulmanes. Claro que definir lo que sería un sacrificio aceptable a Yahveh no es lo mismo que describir un alimento *halel*, pero me parece que las dos mentalidades tienen algo en común.

No es chocante ver que se prohíbe comer "la carne hallada si no se sepa dónde vino"; lo que sorprende quizás es que, sin embargo, hay maneras de esquivar la prohibición. Encontramos más detalles en textos parecidos en el *Breviario Sunní*, donde se trata la caza con halcones. Donde el mancebo habla sólo de carne hallada y la necesidad de saber "dónde vino", en el *Breviario Sunní* lo que leemos es lo siguiente: "Es *halel* todo lo que cazare el falcón enseñado a cazar, que entiende cuando lo envían, y viene cuando lo llaman, así mismo lo que cazaren las otras alimañas y aves enseñadas a cazar como águilas, azores

o perros, **aunque coman ellos de lo que cazan**, es *halel*”<sup>3</sup>. Y este pasaje tiene su origen en el mismo Qur’ân (sura V *al-Ma’ida*, v. 3/5: *Hurrimat ‘alaykum al-maytatu wa’l-dam.. wa ma akala al-sabu’u illâ ma dhakkaytum...*). Allí la prohibición de comer carne “hallada”, mordisqueada, etc., se modifica al final de la aleya. Se añade que si al animal cazado se le da el  *tiro de gracia*  antes de morir, entonces su carne sería lícita. (Mi reacción personal, como *kâfir* y como inglés, es que la carne podría muy bien ser oficialmente *halel*, ¡pero a mí no me gustaría comerla si el perro la hubiera mordisqueado ya!)

En el texto del Mancebo encontramos, pues, toda una serie de reglamentos que indican a los criptomusulimes de su época cómo vivir su vida, desde la aurora hasta la oración nocturna, y desde el nacimiento de la criatura y las “fadas buenas” con las que se solemnizaban el nombramiento del bebé hasta la muerte y el entierro. De casi todos estos aspectos podríamos decir cosas parecidas; que el morisco, que el Mancebo, intentaba seguir al máximo las enseñanzas ortodoxas de su religión, pero al mismo tiempo que en caso de necesidad estaba preparado para modificar las reglas más estrictas si así podía protegerse del peligro de la Inquisición –o de las amenazas de sus vecinos cristianos–. Y estaba dispuesto a modificar de este modo las enseñanzas de su religión precisamente porque creía que él y sus correligionarios estaban pasando por la última etapa y que pronto vendría el fin del mundo, con el terrible juicio final, y por lo tanto la esperanza del principio de lo que para los verdaderos y buenos musulimes sería otra vida incomparablemente mejor. Claro que tales creencias en el juicio final, etc., habían existido desde el principio de la religión del Islam. Es decir, desde la revelación del Qur’ân a Muhammad. No hay nada nuevo en estas creencias. Lo que era nuevo en el siglo XVI, en la época del mancebo de Arévalo, era esto, que la intensidad de los sufrimientos padecidos por tantos moriscos parecía indicarle cuán próximo era el fin del mundo y que por lo tanto sería necesario comportarse de una manera diferente.

Es de notar que en el *Breviario Sunní* de 1462 hay un capítulo sobre “Los señales del día del juicio y fin deste siglo”, y que esta sección viene como casi al final del libro. Pero en el *Breve Compendio de nuestra santa ley y sunna* figura el tema del juicio final múltiples veces y no sólo al final, como en el *Breviario Sunní*: “La historia de la espantosa día del juicio” (f. 218 ss.); “La manera que entran en el fuego las flotas de los condenados” (f. 226 ss.); “El fuego de Yâhannam y sus especialidades” (f. 228 ss.), sino también al principio, inmediatamente después del prólogo: “Los señales que han de proceder para la fin deste presente siglo”, etc., y en muchos lugares a lo largo de la obra, como, por ejemplo, f. 197: “La fin del ombre, y se debe temerse”; f. 200: “Cuan ázeda es la muerte, y cómo sintió a Dû’l-Qarnayn”. Así se marca la diferencia entre el mundo espiritual de los mudéjares y el de los moriscos. Para un mudéjar como Içe de Gebir de Segovia, la creencia en la proximidad del día del juicio formaba

3. *Memorial Histórico Español*, V, p. 330.



un elemento importante entre sus creencias, pero para el mancebo de Arévalo y los de su generación era más una preocupación casi constante, una obsesión. La contradicción entre el deseo de atenerse cuanto pudo a los reglamentos de la *sharia* en todos sus aspectos por un lado, y la aparente libertad de interpretación que encontramos en textos como los leídos aquí no podría ser más clara (f. 105): “El que se biere en necesidad de hambre o de enemigos comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda”. Es decir, que el buen muslim no estaba obligado a morir de hambre, y si no encontraba otros comestibles que los que vendían los cristianos en el mercado, que los comprara sin vacilar. Me parece que para comprender esta flexibilidad hay que tener en cuenta la así llamada *fatwa* de Orán, pronunciada por un alim llamado Aḥmad bū Ŷum’a<sup>4</sup>. En muchos lugares se adscribe a esta importante *fatwa* la fecha de 1563, pero es sin duda alguna de 1504. La fecha más tardía se explica porque se publicó por vez primera por mi maestro Pedro Longás en su *Vida religiosa de los moriscos*. Ahora bien, lo que Longás publicó fue uno de los manuscritos aljamiados copiado sin duda en 1563, y es fácil imaginar mi sorpresa cuando, en uno de los manuscritos árabes de la colección Borgiana en Roma, me topé con el texto árabe de la misma *fatwa*, copiado en unas hojas disponibles al principio de otro libro. No se trata del documento original, claro está, pero sí el texto completo –y en árabe–, con la fecha original de 1504, cuya traducción parcial había sido editada por Longás. Así sabemos que ya a una fecha tan temprana, a comienzos del siglo XVI, muy poco después de la promulgación de la ley de conversión obligatoria, los musulmanes ya tenían recurso al engaño de hacer declaraciones falsas. Esto es importante y da el tono de falta de confianza en las relaciones entre moriscos y cristianos durante todo el resto del siglo. Los musulimes, temiendo la persecución injusta de la Inquisición, se consideraban como completamente justificados, mientras que muchos cristianos habrán sabido que sus vecinos les mentían, pero no podían hacer nada para probarlo ni para llegar a la verdad. En muchos estudios de este fenómeno del cripto-Islam de los moriscos se utiliza la palabra árabe *taqiyya*, término que no aparece en los textos para describir esta manera de los musulimes de protegerse con mentiras. Personalmente no sé si la palabra nos ayuda a comprender la realidad de la situación, quizás antes al revés, pero el uso del término es ya muy corriente y supongo que a estas alturas inevitable. Debo confesar que el responsable de esta situación menos que satisfactoria soy yo. *Taqiyya* no es una palabra que aparezca en ningún texto hispano-musulmán de este periodo. ¿Cómo es, pues, que se emplea tanto? Yo, cuando topé con el manuscrito Borgiano Arabe 171 que contiene la *fatwa* en cuestión, me di cuenta de que para comunicar a mis colegas

4. Véase D. STEWART, «The Identity of the Mufti of Oran: Ab al-‘Abbās Aḥmad b. Abī Jumah al-Maghrawī al-Wahrānī (d. 917/1511)», *Al-Qanṭara*, XXVII, 2, 2006, pp. 265-301; M.M. ROSA-RODRÍGUEZ, «Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa», *Medieval Encounters*, 16, 2010, pp. 143-180.

arabistas cuán sorprendente era el consejo dado por Aḥmad Bu ʿYumʿa tendría que escoger mis palabras con cuidado. Los arabistas, digamos “orientalistas”, normalmente no hacen mucho caso de textos tardíos y que vienen de al-Andalus. ¿Cómo obligarles a prestar atención? Yo entonces estaba muy en contacto con el profesor Zaehner, de All Souls College, especialista en estudios iránicos. En el curso de nuestras discusiones había surgido el tema de la persecución de los *ahl ash-shiʿa* por los sunníes y de las astucias de los shiíes para escapar de los peores peligros de la persecución sunní: ocultaban sus verdaderas creencias. Esta estratagema, me decía Zaehner, se llamaba *taqiyya*. Que yo supiera, el término nunca se había empleado en Occidente y por lo tanto yo vacilaba antes de utilizarlo en mi análisis de la *fatwa* en el Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos celebrado en Córdoba en 1962. Por fin me decidí a servirme del término, principalmente porque quería atraer la atención de colegas arabistas como Samuel Stern, que estaba allí presente. En efecto provoqué un debate con él en el que Stern criticó bastante duramente mi uso del término fuera de su campo propio. Crítica que yo acepté. Pero cuando dos años más tarde apareció el volumen de las actas del Congreso, ahí estaba mi tímida sugerencia preservada en sólidas letras de molde, y a partir de aquella fecha “*taqiyya*” se ha naturalizado en los estudios sobre al-Andalus<sup>5</sup>. Su difusión se debe sobre todo al excelente libro de nuestro colega francés Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique* (París, 1977).

Mas volvamos a nuestro Mikel y a los años 60. Ya he dicho algo de lo que le debo personalmente. Pero la verdad es que le debemos todos tanto: no sólo los libros y estudios que nos ha dejado y en los que renueva toda una serie de los grandes temas de nuestro campo. Le debemos algo más: su entusiasmo. El que supiera comunicárnoslo con elegancia y con autoridad. Mikel abrió todo un vasto campo de trabajo –que ya existía, claro, pero que antes había pertenecido exclusivamente a unos pocos especialistas–, al ancho mundo erudito en general. Y consiguió la activa colaboración de toda una amplia gama de colegas. Hay profesores de quienes se puede decir que lograron fundar escuela. Él hizo más. Lo que antes había quedado como un rincón apartado, reservado para ser cultivado únicamente por unos pocos especialistas, es hoy en día, y en gran medida gracias a él, un elemento de primer orden e imprescindible en el estudio de la historia y la cultura españolas en general.

---

5. «Crypto-Islam in sixteenth century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos de Córdoba* (1962), Madrid, 1964, pp. 163-178.



## ANEXO

### Texto A

Ms. Cambridge Dd. 9.49 f. 105 v.

Bedado es i defendido, esquibado i aborrido, el bino y su semejanza, pues todos los bebrajes que salen del bino con contemporatos del harem i sus meçclamientos y adobos tocantes a aquella calidad i condición del tal apetito, como son: Loja, arrope con a[g]lua, miel con a[g]lua, ni el mosto; todas las cuales cosas i sus semejanzas son aborridas i contra sunna. No es haleb el mosto, aunque se da del pie de la prensa, ni el arrope a[g]luado.

No se benda el arrope que se haze de la garrilla labada por ninguna bía, ni el binagre templado con a[g]lua. El arrope a de ser todo del licor de la uba bien cozido en nombre de arrope, asta que haze filo señalado. No es haleb el arrope que se haze del mosto del cristiano.

No se benda le leche de bacas meçclada con la de cabras, sino que sea manifestamente.

No se puede poner escrúpulo en pan, queso ni manteca, ni carne de banco alýama'al i general.

No se coman de las yerbas los puerros ni los griones.

No se coma la carne hallada sino que se sepa dónde bino. Ni se cueçgan juntas en un basillo la carne de la madre con la del hijo, ni los dos que nacieron en una bentrada, porque ya hriebieron en el biente .

El que se biere en necesidad de hambre o de enemigos comerá lo que sea menester sin ningún escrúpulo o duda, i no más de aquello que tenga necesidad para salir de fortuna o peligro.

## RESUMEN

Análisis de un texto aljamiado de normas alimentarias en el que se permite a los musulmanes aceptar carne de las carnicerías cristianas. Impresiones sobre la flexibilidad de la práctica religiosa morisca en el contexto del mantenimiento completo de su ley.

**Palabras clave:** moriscos, aljamiado, Mancebo de Arévalo, alimentación, religiosidad.

## ABSTRACT

Analysis of an aljamiado text of the Mancebo de Arévalo about food standards which allows Muslims to accept meat from Christian butchers. Reflections on the flexibility of Morisco religious practice within the context of full maintaining his law.

**Key words:** Moriscos, aljamiado, Mancebo de Arévalo, alimentation, religiosity.